L'INTERPRÉTATION DE LA «POLITIQUE» D'ARISTOTE DANS LE «DIALOGUE» DE GUILLAUME D'OCKHAM

PAR

MARIO GRIGNASCHI

(Trieste)

Si nous revenons une fois de plus sur le problème de l'interprétation de la *Politique* d'Aristote et sur le courant d'idées qui coïncida avec la genèse des Assemblées d'Etats, c'est surtout pour reconnaître une erreur de méthode, dont, dans le passé, nous n'avons pas su nous garder et qui d'ailleurs est commune à la plupart des historiens de la pensée politique.

Il est bien connu que les nominalistes du XIVe siècle, en étudiant le problème de la « relatio » à propos des Personnes de la St. Trinité, sont arrivés à la conclusion que les rapports sociaux se fondent sur une « mutua obligatio », c.à.d. sur un pacte, un contrat entre les membres de la « domus » et de la « ciuitas »[1]. Dès lors, par analogie à ce qui s'est passé au XVIIe et au XVIIIe siècles, nous sommes amené à imaginer qu'une intuition de ce genre devait bouleverser les conceptions politiques de l'époque. Toutefois, quand on se penche sur l'étude des textes, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'au XIVe siècle, l'explication de la Société par un pacte n'a pas modifié sensiblement les conclusions pratiques, auxquelles les Scolastiques aboutissaient. Nous avons attiré l'attention sur ce fait déjà à Stockholm en 1960, quand nous avons parlé du « Contrat Social » dans la Scolastique[2]. L'année dernière, en présentant à Besançon une analyse de ce que les Scolastiques ont enseigné à propos du pouvoir législatif, nous avons dû constater à nouveau qu'à la seule exception de Marsile de Padoue, ces philosophes n'avaient pas su rattacher les limitations du pouvoir législatif des princes qu'ils recommandaient, à une théorie de la souveraineté populaire et encore moins à une affirmation des droits de l'homme et du citoyen. Pierre d'Auvergne, le disciple de St. Thomas, qui considérait le droit positif comme une simple adaptation du droit naturel aux nécessités contingentes d'une époque donnée, et Jean Buridan qui, dans les lois, voyait surtout l'expression

---

[1] Petrus Aureolus, *Comm. in I Librum Sent.*, Dist. XXX, Art. II (Romae, 1596, pars I, p. 671).

[2] *Anciens Pays et Assemblées d'Etats*, vol. XXII, 1961, p. 67.

de la libre volonté humaine [3], s'accordaient finalement à attribuer au peuple le seul droit d'être consulté à propos des nouvelles lois que le souverain entendait introduire. Nous avions voulu expliquer par des raisons d'ordre philosophique la stérilité des thèses volontaristes et contractuelles au Moyen Age. Ces raisons étaient, d'une part, le prestige de la théorie traditionnelle faisant du droit positif une simple application du droit naturel, prestige qui n'aurait pas permis aux disciples de Guillaume d'Ockham de saisir les implications de la thèse de leur maître, d'après lequel il existait tout un domaine de rapports humains que le droit naturel ne réglait pas et qu'il appartenait à l'Etat de définir [4]. La propension, d'autre part, des théoriciens du « contractum sociale » et du « contractum de imperio » à considérer qu'en règle générale, le peuple avait cédé ses droits au prince [5]. Nous croyons maintenant que cette explication n'est pas suffisante. Avant même de rechercher quels étaient les obstacles qui s'opposaient au triomphe des principes nouveaux, il faut tout d'abord se demander si ces Scolastiques étaient conscients de la portée des idées nouvelles qu'ils avaient entrevues dans leurs spéculations métaphysiques. Dans ce but, il importe de suivre pas à pas le processus de leurs raisonnements, d'examiner attentivement les « auctoritates », par lesquelles ils justifiaient leurs théories politiques. On ne tardera pas à s'apercevoir alors que les principes qu'ils invoquaient différaient fort peu de ceux de leurs prédécesseurs et n'étaient pas influencés par les conceptions nouvelles dont étaient empreintes leurs spéculations métaphysiques.

Examinons tout d'abord le texte qui a achevé de nous convaincre de la nécessité de modifier nos propres opinions sur le rôle du Nominalisme dans l'histoire de la pensée politique. Au livre II du *Tractatus de potestate cleri* (le I « tractatus » de la IIIe partie de son *Dialogue*), Guillaume d'Ockham, en qui tout le monde s'accorde à reconnaître le représentant le plus éminent du volontarisme et du nominalisme, se posait la question « utrum expediat toti communitati fidelium uni capiti principi et praelato fideli subesse ». Dans ce *Tractatus de potestate cleri*, rappelons-le, Guillaume d'Ockham a dirigé sa critique corrosive surtout contre les thèses religieuses de Marsile de Padoue, en particulier contre le refus de cet hérétique italien de reconnaître à l'Eglise des clercs une « potestas iurisdictionis » [6]. Dès lors, il est possible mais nullement certain que, dans le livre II de ce *Tractatus*, Guillaume songeait à Marsile qui voulait réduire le Pontife de Rome à un « primus inter pares » et en faire un simple secrétaire du Concile Général, chargé d'exécuter les décisions [7]. Dans ce livre II, le seul dont nous avons ici à nous occuper, Guillaume n'examine pas le problème de la « potestas iurisdictionis » de la Papauté et se concentre exclusivement sur une question en quelque sorte accessoire : le problème de savoir si le fait que St. Pierre ait été promu chef des Apôtres obligeait l'Eglise à conserver pour toujours la monarchie papale ou si cette Eglise possédait le

---

[3] *Quaestiones circa II Librum Politicae*. Q. III : « Quaeritur utrum meliori lege inuenta sit antiqua lex, ei incompossibilis, abolenda. » I Art., III conclusio : « ...lex humana seu positiua in multis casibus est licite mutabilis. Probatur : nam principium talis legis est mutabile licite : igitur. Patens consequentia et antecedens etiam, quia huiusmodi principium est anima, unde sic uolo, sic iubeo, sit pro ratione uoluntas ».

[4] G. de Lagarde, *Guillaume d'Ockham* (première édition, vol. VI, ch. IV : « Les principes communs de la morale et du droit. »

[5] Voir par ex. Guillaume d'Ockham, *Octo Quaestiones*, « Quaestio II », cap. 5.

[6] Voir G. de Lagarde, *Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham*, « Revue des Sciences religieuses », 1937, n. 1 et notre livre, *Une polémique du Moyen Âge sur la primauté de Pierre et un appel pour une Eglise Evangélique*, Vienne, 1952.

[7] DP, II, chap. 22.

droit de lui substituer un régime aristocratique. Disons tout de suite qu'un changement dans la constitution de l'Eglise n'était pour Guillaume concevable que si la Monarchie papale cessait de représenter la meilleure forme de gouvernement pour la Chrétienté. Or, Guillaume admettait qu'on pouvait douter de son utilité. Selon la technique habituelle dans les *Quaestiones*, il énuméra tout d'abord les arguments en faveur, puis contre cette Monarchie. En faveur de la Monarchie, il cita l'assertion d'Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*, l. VIII, que la royauté est la meilleure forme de gouvernement. Contre la Monarchie, ce qu'Aristote avait enseigné au livre III de la *Politique* à propos de l'injustice qu'il y a à conférer tout le pouvoir à un seul citoyen, quand celui-ci ne surpasse pas les autres en mérites et à propos des avantages qui résultent pour la Cité du fait d'être régie par les lois plutôt que par les hommes, et par plusieurs gouvernants vertueux plutôt que par un seul homme excellent. Ce recours aux « auctoritates » du Philosophe offrait à Guillaume l'occasion d'analyser les différentes significations des termes de la *Politique* qu'il venait d'employer et d'étudier « quis et qualiter secundum intentionem Aristotelis debeat aliis principari »[8].

Il serait inutile d'entrer dans les détails du débat entre le « magister » et le « discipulus » et de suivre Guillaume dans son examen des termes de la *Politique*[9] et dans les « distinguos », auxquels parfois il se complait. Demandons-nous plutôt quel était le principe d'après lequel le « Venerabilis inceptor nominalium » jugeait les différentes formes constitutionnelles et dont il se servait pour surmonter les antinomies entre ses « auctoritates ». Une constatation s'impose alors immédiatement. En dépit de tout ce qu'il avait enseigné dans ses *Quodlibeta* et dans ses *Quaestiones* sur l'indépendance de la volonté par rapport à la raison, Guillaume a repris à son compte le principe aristotélico-thomiste, d'après lequel le « bonum commune » constitue le but suprême de la « ciuitas ». Tout comme Aristote, il considérait que chaque constitution se proposant ce but est une « politia recta »[10]. Cependant ses préférences allaient à la Monarchie, que d'ailleurs les Scolastiques étaient unanimes à regarder comme la meilleure forme de gouvernement. Les raisons que Guillaume en donne manquent d'originalité[11]. A ses yeux un Roi est plus abordable et plus aisément corrigible qu'un collège de magistrats ; il prend plus rapidement ses décisions et trouve moins de difficultés qu'un organe collégial à choisir les personnes qui doivent être consultées et enfin il applique ses arrêts avec une plus grande fermeté. Plus loin, Guillaume nous dira : « Frustra fit per plures quod aeque bene potest fieri per unum. »[12] D'où sa conclusion « quod magis expedit communitati

---

[8] Liber II, I Tract., III Partis, cap. III.

[9] On admirera la précision avec laquelle Guillaume a su reconnaître la valeur des termes employés par Aristote. Par ex. il a attiré l'attention sur les affirmations réitérées du « Philosophe » que le « Rex est dominus subditorum ». Ce titre de « dominus » (kyrios), commente Guillaume, peut être appliqué à juste titre à celui qui commande à des « subditi liberi ». Par contre, le titre de « despotes » indique quelqu'un « qui principatur seruis propter utilitatem propriam ». Dès lors, conclut Guillaume, un « principatus despoticus » exercé sur des personnes qui ne sont pas « naturaliter serui » ne peut être considéré que comme un « principatus tyrannicus ».

[10] Guillaume a admis sans difficulté que les privilèges sur lesquels les aristocraties se fondent sont justifiés à condition qu'ils servent au « bonum commune » (*l.c.*, cap. VII).

[11] *l.c.*, cap. XVIII.

[12] *l.c.*, cap. XIX.

fidelium... regi ab uno sapiente qui de consilio uelit agere sapientium, qui aliter non est bonus »[13]. Nous entendrons par là : il ne serait pas digne de sa charge.

On remarquera comment, déjà dans cette défense de la supériorité de la Monarchie par rapport aux autres formes constitutionnelles, Guillaume n'a tenu compte que du « bonum commune » et n'a pas cru nécessaire de prendre en considération la volonté des sujets[14]. On peut dire autant des arguments dont Guillaume s'est servi afin d'écarter les objections à la suprématie de la Monarchie tirées de la *Politique*. A la remarque du philosophe grec qu'une monarchie est justifiée et stable seulement si le Roi surpasse en vertu ses sujets, comme les Dieux sont supérieurs aux hommes[15], Guillaume répliquait que cette remarque, fondée en droit naturel, ne tenait pas compte du « bonum commune » et que « ex causa » (c.à.d. en vue de l'utilité qu'il y a pour les hommes d'être gouvernés par une seule personne) le régime monarchique « fieri potest iustum positiuum quod Aristoteles negare non intendit ».[16] D'après Guillaume, quand un monarque ou les magistrats d'une république aristocratique travaillent pour le bien de la Cité tout entière, le problème de leurs mérites passe au second plan et il est du devoir de leurs concitoyens de supporter « patienter et libenter » leur autorité[17]. En vue d'assurer à la Cité le gouvernement solide dont elle a besoin, il est aussi permis de tenir compte de la puissance des candidats et non uniquement de leurs vertus. Et Guillaume de conclure qu'il convient de conserver la forme monarchique, même si le roi ne se distingue guère par ses capacités, à condition que la « pars maior et potentior » soit prête à le soutenir contre les rebelles[18]. Autrement, lorsque l'opposition au souverain risque de déclencher une guerre civile ou un schisme, il est préférable, toujours en vue du « bonum commune », d'instaurer provisoirement une aristocratie[19].

Pour ce qui est de l'enseignement d'Aristote que le πλῆθος, la « multitudo » connait parfois ce qui est utile à la Cité mieux qu'une personne seule, Guillaume ne le niait pas, mais il jugeait qu'il suffisait d'admettre la « turba » à exprimer son avis, sans lui reconnaître pour autant une participation au pouvoir souverain[20] «. De plus, il appartenait toujours au prince de décider si on pouvait faire confiance au peuple et espérer qu'il s'inspirât, dans ses conseils, de l'intérêt commun[21].

---

[13] *l.c.*, cap. XVIII. Au chap. XIX Guillaume écrira : « Et ideo magis expedit toti communitati fidelium quod regatur ab uno qui aliquando, prout expedit, utatur sua sufficientia propria, aliquando aliena, quam a pluribus qui absque necessitate ad omnia expedienda conueniant. »

[14] Une seule fois Guillaume semble prendre en considération la volonté des sujets : lorsqu'il établit une distinction entre le tyran qui règne « propter bonum proprium » sur des sujets récalcitrants (inuolontarii) et le « despotes » qui, à son tour, s'inspire uniquement du « bonum proprium », mais dont le peuple accepte de bon gré l'autorité. (*l.c.*, cap. VI). En fait, cette distinction remonte à l'opposition dans la *Politique*, 1285 a, 25—35, entre les tyrans des Cités grecques qui régnaient par la contrainte et les potentats asiatiques qui pouvaient compter sur la loyauté de leurs sujets. A la différence de Marsile, Guillaume n'a nullement développé ce passage de la *Politique* qui reconnaissait l'importance du consentement des sujets.

[15] *Pol.*, VII, chap. 13.

[16] *l.c.*, cap. XVII.

[17] *l.c.*, cap. XVII.

[18] *l.c.*, cap. XV.

[19] *l.c.*, cap. XV.

[20] *l.c.*, cap. XIX.

[21] *l.c.*, cap. XXI.

Guillaume d'Ockham, on le voit, était encore moins favorable que le thomiste Pierre d'Auvergne à attribuer des droits politiques au peuple. Plus originale est sa définition des « subiecti liberi », même si on la retrouve déjà sous la plume de Godefroid de Fontaine [22]. La première forme de Monarchie, la meilleure même aux yeux de Guillaume, était celle où le roi « regnat propter commune bonum omnium et nullis legibus humanis pure positiuis uel consuetudinibus alligatur, sed est super omnes huiusmodi leges, licet legibus naturalibus astringatur... Talis rex potest dici habere plenitudinem potestatis, respectu sc. eorum quae bonum commune respiciunt non priuatum ». Les sujets d'un tel monarque, continuait Guillaume, « sibi non sunt serui sed naturali libertate gaudent, quia ad naturalem libertatem spectat ut nullus possit uti liberis propter utilitatem utentis, sed non est contra naturalem libertatem ut quis naturaliter utatur liberis ad bonum commune, cum quilibet teneatur bonum commune praeferre priuato » [23].

Venant de Guillaume d'Ockham, le docteur qui a combattu avec tant d'énergie la « plenitudo potestatis » papale, cette apologie de la Monarchie absolue la (παμβασιλεία) risque de surprendre. Mais si on passe en revue les textes, dans lesquels Guillaume s'est fait le champion des « iura et libertates » des communautés, des citoyens et des fidèles [24], il résulte immédiatement que le franciscain anglais a toujours défendu ces « iura » et ces « libertates » car, dans la situation politique de son époque, il les jugeait avantageuses au « bonum commune » et non pas parce qu'il les considérait comme des droits inaliénables des groupes sociaux ou des individus. Dès lors, on comprend que dans ce livre II du *Tractatus de potestate cleri,* où le débat reste toujours sur un plan purement théorique, Guillaume n'ait pas manifesté la moindre préférence pour les monarchies, dont les titulaires étaient astreints à prêter serment de se conformer aux lois et aux coutumes du pays [25]. A propos du régime de la famille, Guillaume, il est vrai, nous parle d'un « principatus politicus » de l'homme vis-à-vis de la femme et précise que l'homme « non debet principari ei secundum uoluntatem suam sed secundum legem matrimonii » [26]. Mais, sous ce terme de « principatus politicus », il comprenait seulement un « principatus », où les gouvernants détiennent leur pouvoir en vertu de leur supériorité en mérites, non pas un système où les sujets ont part à la direction de l'Etat [27].

Ce fut seulement à la fin de ce livre, au chapitre XXVIII, que Guillaume revendiqua pour chaque peuple le droit inaliénable de se donner les lois et par conséquent d'élire ses propres gouvernants. Cela afin de démontrer que les Eglises d'Europe pouvaient élire des pa-

---

[22] Quodlibet XI, Quaestio XVII : « Vtrum princeps dicens se habere causam pro utilitate reipublicae nec tamen huiusmodi necessitas est de se notoria, possit imponere aliquam exactionem et subiecti teneantur soluere. »

« ...In tali casu autem, sc. cum princeps solo suo consilio priuato contentus tale opus imponit nec uult quod aliis causa et necessitas propter quam imponitur innotescat, deberent subditi resistere, si possent, quousque esset per praedictos prudentes sufficienter discussum ; alioquin paulatim regnum in tyrannidem conuerteretur et subditi liberi redigerentur ad conditionem seruorum subditorum. Et est timendum ne propter multorum pusillanimitatem et aliorum infidelitatem hodie communiter ita fiat. »

[23] *l.c.*, cap. VI.

[24] Voir notre article, *La limitazione dei Poteri del Principans in Guglielmo d'Ockham e Marsilio da Padova*, *Anciens Pays et Assemblées d'Etats*, XVIII, p. 37.

[25] *l.c.*, cap. VI.

[26] *l.c.*, cap. III.

[27] *l.c.*, cap. III : « Hic enim principatus uiri super uxorem assimilatur principatui politico, in hoc sc. quod in principatu politico principantes secundum uirtutem et sapientiam antecellunt sibi subiectos. »

triarches autocéphales, au cas où le St-Siège fût occupé par un hérétique. Cependant il n'a pas déduit ce principe d'une théorie du Contrat Social, mais de la définition du « ius ciuile » dans le *Decretum Gratiani* [28]. De plus, il le fait suivre d'une argumentation qui nous en dit long sur la manière de concevoir la souveraineté populaire au Moyen Age. Les fidèles ont le droit d'élire des patriarches parce que ceux qui peuvent renoncer à leurs droits, peuvent aussi se donner des gouvernants ! [29]

Demandons-nous maintenant comment Guillaume, qui a toujours nié que la catégorie de relation possedât une réalité « ex parte rei », concevait l'« unitas regni ». A la différence de Marsile, il ne songeait pas à l'expliquer par la volonté des habitants des différentes villes d'avoir un même souverain. A son avis, elle se fondait sur la communauté des biens et des services essentiels à la vie — et c'est là le critère même dont Aristote se sert pour distinguer la Cité des confédérations de villages — et sur la volonté unifiante du prince [30]. La volonté des sujets est passée ici totalement sous silence et ce silence est d'autant plus significatif que, lorsqu'il composa le *Tractatus de potestate cleri*, Guillaume avait une connaissance directe du *Defensor Pacis*, dont il a cité des paragraphes entiers dans le livre IV.

En outre, en dépit de ce qu'il avait enseigné dans ses *Comm. in Sententiis*, qu. 4 et 5H : « malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur », Guillaume distingue ici deux catégories d'interdictions divines : celles qui défendent des actions parce qu'elles sont par elles-mêmes mauvaises et celles qui défendent des actions par elles-mêmes indifférentes. Les premières doivent être toujours observées par les fidèles, tandis que les secondes peuvent être négligées dans des circonstances parti-

---

[28] *Decretum Gratiani*, Dist. I, c. VIII, « ius ciuile ». « Ius ciuile quod quisque populus uel quaeque ciuitas sibi proprium diuina humanaque causa constituit. » Rappelons que Gratien a emprunté cette définition au livre V *Etymolog.*, chap. V, d'Isidore de Séville, qui, à son tour, s'était inspiré des *Institutiones* de Gaius. *Dig.*, Liber I, ch. 9: « Gaius libro primo Institutionum : omnes populi qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio partim communi omnium hominum iure utuntur, nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium ciuitatis est uocaturque ius ciuile quasi ius proprium ipsius ciuitatis ; quod uero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur uocaturque ius gentium quasi quo iure omnes gentes utuntur. »

[29] *l.c.*, cap. XXVIII : « ...Vnaquaque ciuitas et populus potest sibi ius proprium diuina humanaque causa constituere... ex quibus colligitur quod quaelibet ecclesia et quilibet populus Christianus potest sibi auctoritate propria ius proprium statuere pro utilitate sua. Ergo a simili uel multo fortius potest sibi pro reuerentia Dei et utilitate hominum constituere caput et praelatum, quia parum est ius esse in ciuitate nisi sint qui iura regere possint et reddere. Amplius cui licet cedere iuri suo, eidem est super se superiorem recipere... »

[30] *l.c.*, cap. V : « Tertia communitas... est ciuitas quam dicit Aristoteles I Pol. esse principalissimam omnium communitatum, quod dicitur ueritatem habere de communitatibus simul habitantium non de communitatibus habitantium in distinctis locis et in pluribus ciuitatibus, qualis communitas est Regnum uel Ducatus. Quod etiam potest communitas appellari, quia est illorum qui simul communicant in multis et ab uno principante reguntur. Et multa quae dicuntur de ciuitate, proportionaliter intelligenda sunt de regno et quacumque communitate quae plures complectitur ciuitates. »

De même, d'après Guillaume, *l.c.*, cap. XXV, c'était l'accord entre la volonté des différents magistrats qui unifiait ces volontés particulières et les transformait en une seule volonté souveraine qui assurait la « unitas » de la Cité aristocratique.

culières[31]. Grâce à cette théorie traditionnelle[32] et difficilement conciliable avec sa propre conception de la loi divine, Guillaume était à même d'enseigner que, dans des situations exceptionnelles, l'Eglise pouvait abandonner provisoirement la constitution monarchique que le Christ lui avait donnée. Et cela parce que « communis utilitas est causa quare unus summus pontifex debet praeesse cunctis fidelibus. Ergo si ex principatu unius non prouenit communis utilitas sed commune dispendium, talis principatus pro tunc cessare debet. Ergo communitas fidelium habet tunc potestatem instituendi alium principatum[33]. Donc, même les « mandata et prohibita » du Christ devaient être interprétés à la lumière du principe du « bonum commune ».

En dépit du caractère purement théorique du problème qu'il étudie, ce livre II du *Tractatus de potestate cleri* est bien instructif. La thèse de Guillaume soutenant que la monarchie papale peut être abandonnée si la nécessité s'en fait sentir était absolument nouvelle et frisait l'hérésie. Cependant, afin de la défendre et de démontrer que le peuple possède le droit de modifier la constitution de la Cité, Guillaume n'a nullement invoqué le principe de la souveraineté populaire et moins encore celui de la prééminence de la volonté par rapport à la raison, ni, enfin, l'existence d'un contrat social. Il a fondé ses affirmations uniquement sur la maxime aristotélico-thomiste que le « bonum commune » constitue la norme suprême de la vie politique. Ce que Guillaume semble avoir refusé d'envisager, c'est le parti qu'on pouvait tirer de ses propres principes volontaristes et de l'enseignement de Pierre d'Auriole que la « potestas » repose sur un accord entre les sujets et le prince. Nous disons bien refusé d'envisager, car le droit pour le peuple de participer à l'élaboration de la loi et aux élections des magistrats était réellement implicite dans les thèses du volontarisme et du nominalisme. Et cette implication n'est pas une simple vue de l'esprit moderne. En partant de ces thèses, étudiées sans doute à la Sorbonne, Marsile de Padoue était arrivé à des théories politiques directement opposées à celles de Guillaume. D'après cet hérétique italien, le critère pour distinguer les « politiae rectae » des « politiae uitiatae », n'était pas tant le « bonum commune » que la volonté des sujets[34]; la liberté impliquait pour les citoyens le droit de participer à l'élaboration des lois, parce que, autrement, ils auraient eu à supporter une « despotia » et cela, même si leur prince faisait un bon usage du pouvoir[35]; la liberté s'étendait à tous les citoyens, même à ceux des « officia » inférieurs, car la Cité est une « communitas libero-

[31] *l.c.*, cap. XX. Notons en passant que, dans ce même chap. XX Guillaume a précisé la valeur du principe majoritaire dans les décisions des assemblées. La « maior pars », proclamait le « discipulus », n'est pas nécessairement la partie la plus nombreuse; elle est plutôt la partie « quae maiori pietate et ratione utitur ». Evidemment, par cette affirmation, le « discipulus » niait que les membres des assemblées législatives possèdent chacun une part de souveraineté et cela que l'usage qu'ils en fassent soit bon ou non. Or, Guillaume (le magister) apportait une seule correction à cette affirmation. Afin d'avoir le droit de s'opposer à la majorité, la minorité doit apporter la preuve que la décision de cette majorité va à l'encontre du « bonum commune », qui restait ainsi la pierre de touche pour reconnaître la légitimité des régimes et des décisions des organes souverains.

[32] Voir par ex. Godefroid de Fontaines, Quodlibet IV, Quaestio XI brevis : « Utrum illud quod secundum se est malum et illicitum possit aliquo modo esse bonum et licitum. »

[33] *l.c.*, cap. XX.

[34] DP, I, ch. 9, § 5.

[35] DP, I, chap. 12, § 6.

rum »[36], enfin, nous l'avons déjà dit, l'unité de la Cité résultait uniquement de la volonté de ses habitants d'obéir à un prince de leur choix[37]. Et Marsile avait parachevé ce système par l'hypothèse qu'à l'aube de l'histoire, les hommes s'étaient assemblés pour fonder la « ciuitas », une hypothèse qui, à notre connaissance, n'a été par ailleurs formulée d'une manière explicite au Moyen Age que par le seul Jean de Meung au cours d'un récit mi-sérieux, mi-satirique sur l'origine de la Monarchie[38]. Or, nous l'avons vu, Guillaume d'Ockham n'a repris à son compte aucun de ces corollaires des principes volontaristes et nominalistes qu'il lisait dans le *Defensor Pacis*. De même Jean Buridan qui, à son tour, a nié la réalité de l'« ordo » et a enseigné que « licet ciuitas sit a natura initiatiue, tamen est ab arte et electione completiue »[39], n'est pas allé plus loin que Guillaume dans la reconnaissance des droits politiques du peuple ; moins loin en tout cas que Nicolas d'Oresme, qui semble avoir considéré la « ciuitas » comme une société d'origine purement naturelle[40] Personne, croyons-nous, ne songera à attribuer à Marsile de Padoue une capacité plus grande que celle dont Guillaume d'Ockham et Jean Buridan ont fait preuve dans leurs *Quodlibeta* et dans leurs *Quaestiones* de reconnaître les implications d'un principe philosophique. Mais alors leur méconnaissance des conséquences politiques qui découlaient de leur négation de la catégorie de la relation et de leur volontarisme constitue une preuve significative de l'incompréhension des hommes du XIVe siècle vis-à-vis des idées démocratiques, que Marsile lavait préconisées.

Au point de vue historique, cette constatation est plus importante et nous en dit plus ong sur la mentalité du XIVe siècle que le fait qu'à travers des spéculations purement métaphysiques, Pierre d'Auriole soit arrivé à expliquer la Société par une « mutua obligatio ». Les idées philosophiques ne deviennent des moteurs de l'histoire que si elles correspondent aux aspirations profondes et aux tendances, fussent-elles même latentes, de leur temps. Par exemple, la conception que le devoir du souverain est de gouverner au profit du bien commun, n'a pendant des siècles conféré aux sujets aucun droit politique. Nous avons rencontré des affirmations éloquentes de ce devoir dans des proclamations attribuées aux Empereurs Sas-

---

[36] DP, I, chap. 12, § 6. Par contre, Guillaume a implicitement repris à son compte (*l.c.*, cap. V) la théorie classique déniant aux membres des couches inférieures les droits politiques, car ces classes ne possèdent pas en fait ces vertus qui contribuent au bien-être spirituel de la Cité.

[37] DP, I, chap. 17, § 11.

[38] Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, IIe partie (éd. Didot frères, Paris, 1864, vers 1027 et ss, 10325 ss), et DP, II, chap. 22, § 15. A notre avis, ce paragraphe du DP constitue la preuve définitive que Marsile de Padoue expliquait la formation de la « ciuitas » par un véritable Contrat Social. Voir notre analyse du DP, II, chap. 22, § 15 dans *Le rôle de l'aristotélisme dans le « Defensor Pacis » de Marsile de Padoue*, « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 1955, n. 3, p. 306 et ss., et dans *Le problème du Contrat Social et de l'origine de la « Ciuitas » dans la « Scolastique »*.

[39] Quaestiones in Politicorum Libros ; Lib. I Quaestio III « Vtrum ciuitas sit a natura » Art. II, V Conclusio.

[40] La phrase de la *Politique*, 1253 a, 30 : φύσει· μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος a été glosée par Nicolas : « Tous ont inclination naturelle à communication civile et elle est parfaite par industrie humaine. » A la différence de Jean Buridan et de Marsile de Padoue, Nicolas d'Oresme n'a jamais parlé d'une « electio », d'un acte de la volonté à propos de la création de la Cité.

sanides[41]. Or, l'on sait que parmi les despotats orientaux ces souverains s'étaient distingués par un particulier absolutisme et arbitraire. Seule la nouvelle conception du monde du féodalisme — nous partageons sur ce point l'avis de M. le prof. Ullmann[42] — a permis à la pensée européenne de tirer de cet axiome, en lui-même banal, les premières limitations de la toute-puissance royale. L'apparition sur la scène historique de groupes sociaux nouveaux, dans lesquels les droits de l'individu dérivaient des droits de la communauté à laquelle il appartenait, l'aspiration de ces groupes sociaux à la paix, leur recherche des garanties légales contre l'arbitraire des féodaux et des rois, aident à comprendre l'empressement avec lequel la Scolastique a accueilli l'enseignement d'Aristote sur la prééminence du « bonum commune » et, en même temps, ses efforts pour en déduire un système capable de justifier les « iura et libertates » des Communes et des Ordres. Mais l'esprit communal et corporatif permet aussi de comprendre que les penseurs nominalistes aient préféré ignorer les conséquences sociales de leur propre système philosophique. Les œuvres de la Scolastique, nous en sommes convaincu toujours davantage, sont un miroir précieux des idées des XIII[e] et XIV[e] siècles et à ce titre méritent d'être étudiées par les historiens. Mais il faudra faire attention à n'attribuer à la pensée politique du Moyen Age que les conceptions qui ont été explicitement appliquées aux problèmes politiques; il faut se garder de supposer que ces penseurs du XIV[e] siècle étaient prêts à accepter les conséquences pratiques des théories, qu'ils avaient élaborées uniquement dans le but de résoudre des problèmes de théologie et de métaphysique. Autrement on commettrait une erreur analogue à celle qui consisterait à croire que Descartes avait préconisé ou simplement prévu les bouleversements qui devaient résulter au XVIII[e] siècle de l'extension des principes du *Discours de la Méthode* au domaine de la vie sociale et politique.

---

[41] Voir *Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul*, dans le « Journal Asiatique », 1966, p. 25—27.

[42] Voir W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, the Johns Hopkins Press, 1966.